

# 「実学」とは日本学

—三つの開化を通して(一)—

岩手大学名誉教授

藤原 暹

## はじめに

題目に「実学」、「日本学」、「開化」というキー・ワードを使ったので、まずそのワードの前提となる事項を簡単に述べておきたい。

一、「実学」という用語が研究上の対象としてのタームになったのは、通常丸山真男氏の「福沢諭吉における実学の転回……」<sup>(1)</sup>という終戦直後に発表された論文からである。この「実学」はそれまでの徳川時代の「実学」を転回させた、西洋自然科学的・現実生活に有用である学問を意味し、その根拠に福沢諭吉における「実学」の自覚化をもった。丸山氏が主張したかったのは実学概念そのものの分析にもあったが、もっと強調したかったのはそういう「実学」を担う主体者の自己実現への実学の在り方であった。つまり、「実学」とは日本人としての自己実現するという「実」とその手段としての実効性をもつ「科学」性であった。従って、実学とは新しい日本人としての自己実現への学問というものであった。

さて、丸山論文は果敢にも戦後の思想史の出発をなしたが、それはまた新しい「開化」への挑戦をも意味してい

た。

二、「開化」とは通常「文明開化」であるが、丸山氏の前掲論文では明らかに明治文明開化に対して第二の開化として太平洋戦争後の新日本の出発時期を設定した。後に江戸時代（鎖国）以前のキリシタン時代を加えて三つの開化とした。今日第三の開化という言い方をするのはここに由来するようである。

この開化を通して共通した点としては、西洋に開かれた国際化の時期で、西洋との交流交渉の時期であった点がある。当然西洋語（文）と日本語（文）との翻訳関係が問題になる。単なる「翻訳語」の語彙現象の問題でなく、そうした翻訳語彙をして成立させる日本人と支える者の主体的意識の問題である。ここに「日本学」としての「実学」が問われる事となる。

しかし、ここでは直接に明治開化に連結する江戸の洋学からを対象にし、キリシタン時代はその限りに於て考察したい。

以上、本論文の前提となる基本的な問題点の説明をした。

## 一、江戸時代における二つの翻訳学——実学的性格

鎖国の制限下、海外に開かれた場所は長崎であり、そこに唐船とオランダ船が入港していた。唐船は唐通辞がオランダ船は和蘭陀通詞が相手をした。当然ここに中国語やオランダ語の学習が有用な学問になっていった。この長崎の通辞・通詞学は江戸において二つの翻訳学として形成されていった。

### 徂徠の訳学

荻生徂徠（寛文六—享保一三年）は、

日本中華を一同に合わせて是を二つならざる様に致し候事、是日本之儒者第一之役にて則訳学にて御座候（「詩文国学牘」卷二、八条）

と述べ、訳学（唐話による中国古典の読解、和訳）は儒者の第一の役であると明示した。では、徂徠は何故に訳学を重要視し、如何にそれを成り立たせたのか。

徂徠は元禄年間、芝増上寺門前に寓居、講業したが、その頃彼の処女作「訳文筌蹄」（元禄五年二七歳の時）は草定された。この書は初編六卷が正徳五年に、後編三卷は宝暦三年に刊行された。内容は前後編合わせて、用例をあげて作詩・読書の便宜を図ったものである。注目されるのは、この書の序とも目される「題言十則」である。彼の訳学についての着目はこの文中にある。彼は、

此方の学者、方言を以て書を読み、号して和訓と曰う。これ訓話の義にとり、其の実は訳なり。而も人真の訳たることを知らず。古人曰く、書を読むこと千遍、其の義自ら見ゆと。予幼かりし時、切に古人其の義いまだ見えざるの書に方りて如何か能く読むと怪しむ。殊に知らず。中華書を読むに従頭直下、一に此の方の人の仏経陀羅尼を念ずるが如し。故にいまだその義を解せずと雖も、亦た能くこれを読むのみと。此の方の読法、順逆廻環して、心は中華の文字を移して以て方言に就く者の如きは、一読便ち解す。（「訳文筌蹄題言」徂徠集卷六十九）

と述べている。漢文は中国語ではなく、実は訳文なのである。日本流の訳文は順逆廻環方式（返り点送り仮名を施して読む）で読んだものであるが、これでは漢字音が無視され、方言（日本語）にすり替えられるだけである。漢文は従頭直下（棒読み）にし、漢字音がすなわち意味であるような読み方で読むべきである、と徂徠は考えた。したがって学問の手始めとして、次のように教えた。

予嘗て蒙生のために学問の法を定め、先ず崎陽の学を為し、教ふるに俗訪を以てし誦するに華音を以てし、訳するにこの方の俚語を以てし、絶えて和訓廻環の読みを作さず。始めは零細なるを以てし、二字三字後ち書成

す者を読ましむ。崎陽の学既に成て、乃ち始めて中華人たることを得て而して後ちに梢々經子史集の四部の書を読まば勢い破竹の如し。これ最上乘なり。(「訳文筌蹄」題言)

先ず、現代の華語・華音の修得から始め、中国人と対話する方法を心得て後、このような華語を通して、中国古典を読解させるというのである。そのためには現代の華語・華音の学である「崎陽の学」の習得が必要なのであった。(この文中に見られる古語と現代語の関係や俚語・一般通用語重視の考えについては拙論発表後、村上雅孝氏や湯沢質幸氏の論文で詳述されている<sup>(2)</sup>)。

では徂徠は長崎唐語学を如何に受容し、如何なる性格の翻訳学を目ざしたか。この点についての好適な資料は先述した上野玄貞の遺稿に与えた徂徠の序文である。

蓋し余、華音を学んでより、則ち稍々崎陽に国先生なる者があると聞く。其の戸籍甚なり。乃ち意うに独りこを以て等に訳士の師たるのみ。夫れ崎陽は夷夏の交り、海航の来集する所、百貨環奇の湊にして、我が五万の民、廢居射利の者の萃まる。海内に甲たり。祇だ其物産土を異にし、言語宜を異にし、訳士は政を為すか訳士の富、又崎陽に甲たり。夫れ利の嚮う所、声誉これ従い夷のごとき彈舌これ習い、沸唇これ効う。何んぞ道芸にあるあらんや。華のごとく腔啞を明審し、嘶喉齒腭も亦何んぞ道芸にあらんや。苛くも龍断の上に立つて、異方互市嘔啞の音を弁知するに足る。これこれを謂いて業の成となす。師はここをもつて師たり。弟子はここをもつて弟子たり。国先生の如き者も亦た唯だここをもつて一郷に豪挙するなり。是れ何ぞ尚ぶに足らんや。已に又た其門人岡玉成の遊より則ち稍々其の人と為りを聞くを得たり。嶽寄峯窳落、落落穆穆、利を視ること汚のごとく名を聞くこと驚くが如し。其の童州より足は官府を躡まざるもの五十年一日也。(「国思靖遺稿序」徂徠集卷六十八)

と徂徠は記している。この文によると、徂徠は玄貞には会ったことはなかったが、岡玉成(岡島冠山)の東上の折、玄貞の名声を聞いたのである。徂徠をして遺稿に序文を書かせるに至ったのも実はこの岡島冠山の玄貞評に因があっ

た。というのは、もともと、徂徠は長崎の通辞学（唐話）が、その地で営まれる中国貿易と不離の関係にあり、名利と結びつくものであると考え、玄貞の名声もそうした通辞達の師たるものとして軽視していたのである。ところが冠山より、玄貞の人となりを知ると、玄貞は名利を嫌う清節の士であり、また、華話の力量は抜群であったことに感服したというのである。

この長崎学の有する俗性を排し、高尚さを求める徂徠の態度は、華話自体の評価にも現われる。徂徠はこの文中にも見られるごとく、華話自体に高い評価を与えていない。「夷のごとき弾舌これ習い、沸唇これ効う。何んぞ道芸にあるあらんや。」と批難する。華話つまり中華人との日常会話技術自体に高尚さを発見してはいないのである。徂徠の求める聖なるもの「道芸」としては俗なるものにすぎないのである。では何故に「夷（中華人）のごとき弾舌」を習い、「道芸」（中国古典の道）を高め得ると考えるのか。彼は、

訳の一字、読書の要法に候。書籍は文字、文字は即中華人の語音に候。阿蘭陀等の外夷、一体性稟之常に違ひ候者も解し難き語これあり候には、鳥之鳴、獸之叫様なる人情に遠き言語も御座候得共、中華日本の間には情態格別なる所全くこれ無き儀、御座候を世の人大形は古の人是一体、近世の人に合わせる事有、今人の及れざる事の様申し習はし候得共、愚老夏殷周已前之書籍を讀候に、一円左はこれ無く人情世態の有様まで古今符契を合する様に候。然れば違ひなき三代已前の書籍格別何の解し難き事御座有るべく候はん哉。〔訳文笠蹄題言〕徂徠集 卷六十九

と言う。「道芸」の中心である夏殷周三代の書籍が真に理解されるのは、中華人と日本人の「情態」「性稟」が同じであるからだと考え、当代の日本人の「人情と世態」古代中国人のそれとの符契を図っているからである。したがって草話の学習という場合、単に「弾舌これ習い、沸唇これ効う」という技術的学習ではなく、言語音の背後に存在する「世態人情」の理解を求めたのであった。徂徠が翻訳学の規定を「日本中華を、一同に合せて、是を二つにならざる様

に致し候事……則訳学にて御座候。古今を合せて、一つに致し候事は則吾古文辭の学にて候。」と記した意味はここにあるのである。「日華合一」は「古今符契」と結びつく所に「道芸」たり得たのである。

こうして徂徠訳学の性格は当然「性稟異常」の言語を「鳥之鳴、獸之叫様な言語」と判断して、「阿蘭陀」の言語を否定するのである。また徂徠訳学が現代の話し言葉を重視する傾向も、それが古代中国人の人情と結びつく限りにおいて認められるものであつた訳である。

なお、徂徠は「経学ニテモ詩学ニテモ文学ニテモタトイバ仏学ニテモ医学ニテモ比ノ訳文ノ学ヲセズンバ唐人詞ニ通ゼサル」（『訓釈示蒙』）と漢医学においても訳学が必要である事を説いていた。

#### 徂徠の訳学と和蘭訳学

蘭学は長崎の和蘭貿易に関係した和蘭通辞や出島の会所役人によって起こされた。しかし、わが国最初の本格的な蘭書の翻訳は江戸で安永三年に出版された『解体新書』であると言われる。このことは、この『解体新書』の訳業に携つた杉田玄白の、

抑、江都にて此学を創業して腑分けといひ古しことを、新に解体と訳名し、且社中にて誰いふとなく蘭学といへる新名を主唱し我東方闡州自然と通称となるにも至れり（『蘭学事始』）

という有名な言によつても明らかである。蘭学とは江戸に興した蘭書の翻訳学を意味し、その翻訳会員を社中と称したのである。この『解体新書』訳会は講明社と称されたとも言われるがはつきりしない。また当初明確な会盟があつたか否かが不明である（会盟としては、寛政六年一月大槻玄沢の芝蘭堂盟引が有名である。それまでははつきりしない）。玄白が『解体新書』訳述後四〇年、昔日を回想した『蘭学事始』によると、「二三ノ同好ノ士」が集まり蘭書翻訳の難業に取り組んだ模様である。しかし、この江戸蘭訳学がそれまで行なわれてきた長崎蘭学に対する不満と

新しい学問開拓への意欲をもって興されたことは明らかである（佐藤昌介氏は医学理論の形成経過を考えながら、この点を指摘している<sup>(3)</sup>）。

ここでは、まず江戸で蘭訳学はどのような訳学意識をもって形成されたのかを考える。

玄白と共に『解体新書』の訳業において中心的役割を演じた前野良沢の門人に大槻玄沢がいる。今日玄沢の評価は高いが、その理由の一つは、彼の記した『蘭学階梯』（天明三年）、『蘭訳梯航』（文化一三年）によってはじめて、『蘭学』という学問の規定を明確にした点にある。したがって本稿においては、玄沢の両書を中心として考察しよう。

玄沢は、

往年、草創ノ頃ハ固ヨリ其文本ノ沙汰ニアラズ、僅ノ数語ヲ記シ、拾ヒ読ミシテ、真義ヲ推究セシトイフハ蘭学事始ニ云ヘル如シ。（『蘭訳梯航』磐水存響幹卷）

と述べている。当初はオランダ文法に基づく、正確な文法的解釈は出来なかつたので、数語の語意を拾い集め、文章を推察したと言う。その後、前野良沢の努力で、「彼ノ文章ノ中ナル點例ノコトナドモ稍開ケテ又原文ヲ抄書シテ毎語ニ訳ヲ施シ和法ノ廻環逆説ヲ為シテ、推シテ其意義ヲ会通セル等ノ教エモ起ル」こととなつたと記している。つまり、原文を抜萃して、各単語に訳をつけ、さらに語順を示すために和漢訳文の廻環逆説の仕方を借りて読む方法を生み出したのである。蘭和翻訳に、漢文訓読方法が転用されたことについては、松村明氏の研究をはじめとしれば問題にされた所である<sup>(4)</sup>。

蘭学者は、「汝が輩、彼ヲ学ンデ此ニ訳ヲ施セントセバ、先ズ此方<sup>(5)</sup>和漢訳学ノ義ヲ自得スルニ在ルベシ」という態度をとつたのである。文字、語法、発音すべてにわたつて異なる漢文と蘭文の訳法を彼等はさしたる矛盾も感じないまま混同したのである。玄沢はその理由を、

漢土ノ書モ其国音ニテ直読セザレバ、其真ノ意味ハ解シガタク逆読シテコレヲ解スルハ実ハ上スベリノ牽強ナリ

ト語リシ人アリ、西文モ横行コレカハレドモ皆從頭直下ナレバコレ又其類ニモアランカ……古來儒醫師諸名達世々竝ビ起リテ和漢ノ學ノ通達シタマイシコトヲ幼キヨリ見馴レ聞キナレ其書ハ読ミ書キモセシ上ナラバ味カラザリシ心智ヲモ早ク開ケタリト見ユ。是レモト字モ文モ和漢トハ異ナレドモ、其書ノ体裁ト論說ノ立カタハ同じク、章法句法トテモ大同小異ナルノミニテ聊モカハレルコトナキ故ナリ。(『蘭訳梯航』)

と述べている。蘭文の読み方は漢文の直読方式と似ている。「体裁ト論說ノ立カタ」「章法句法」は類似していると認識し、蘭文翻訳には和漢訳字が役立つと考えたのである。しかし、実際には蘭文直読は仲々困難であるので、

異方ノ書ヲ読ムニハ必ラズ逆読ナラザレバコレヲ解シ難シ、唯コレヲ早クコレヲ曉ラシメントスルノ假法ニシテ已ムコトヲ得ザルノ教エナリ。(『蘭訳梯航』)

と、まず逆読方式から入り(前述前野良沢の考案したごときもの)直読方式に移行することを説いたのである。いずれにしても彼等は蘭文翻訳学への手掛りを漢文翻訳学に求めたことは明らかである。

では、その際、漢文訳字のモデルを誰に求めたのか。

前掲引用文中の「漢土ノ書モ……逆読シテコレヲ解スルハ実ハ上スベリノ牽強ナリト語リシ人アリ」という発言は「訳文筭蹄題言」による。又その人物は、前節で指摘したごとく荻生徂徠である。徂徠の発言は後述するごとく『蘭訳梯航』に所々見られる。また徂徠の後継者太宰春台の『和読要領』(享保一三年)は玄沢によって蘭文翻訳の決め手として引用されているのである。

春台ノ和読要例ニ漢文ヲ解スルノ大法ヲ示セルノ二条アリ 西文ヲ吾等ノ和解スル事モ取リモ直サズ此心モチナルベシト思エル事ヲ尽セリ 故ニ其条ヲ抄シ乃我業ニ換ヘテ稍々取舍シテ左ニ録示ス口ニテ読ムバカリニテハ西文ノ義理見エガタク 只口ニテ倭語ノ語ヲナストモ目ニテ読ムバカリニテ其每語ヲ看テ其上下ノ位ヲ分別シ、助語群マデニ一々目ヲ属テ仔細ニ看ニ心ニハ其句法ト諸言ノ置キカタトノ種々変化移同アルコトヲ思量シテ彼人ノ



昔ニテ順ニ読ミタダス心ニナリテ西文ノ条理血脉ヲ識得セシ事ヲ要スベシ。只読テ解スト云フバカリニテハカタノコトニナリテ其功少シ……其極功ヲイフトキハ点ヲ捨テ、彼人ノ心ニナリテ心ト目トヲ用ヒテ西語ノ読ヲスベシ。(蘭訳梯航)

と記されている。この文中「西文」を「漢文」に、「西人」を「中華ノ人」に直すと春台の原文となる。漢和訳学の態度がそのまま西文(蘭文) 翻訳に適用されているのである。

このように勃興期蘭訳学は和漢訳学の影響を受け、就中、徂徠訳学の漢文直読方式の考え方に啓発されたのである。ところで蘭訳学は徂徠学の延長上(連続的傾向)に成立したのであるが、両者の訳学の性格は同じであったのか。玄沢は明確に「斯業」(蘭訳学)は「漢土の学問をするために我々にて為せし訳学とは異なる」と言い切った。何故異なるのか。そもそも漢訳学は、

彼ノ聖教賢伝ヲ始メ其教エヲ我ニ取り国民ヲ訓導スルタメトシ給フコトナレバ、其教ノ書ハ文字、文字ハ即漢人ノ語言……其文ニ熟スレバ自然ト其本義モ能ク通知シ失ハザルガタメナリ。コレ元道教ノ事ナレバナリ。(蘭訳梯航)

というもので、国民を訓導する「道教」(道德学)として翻訳を行なうのである。したがって、「漢土ノ語言」に修熟すればみずからその語言の背後にある「道」が体得できるのであると玄沢は言う。これに対して、蘭訳学は、

我輩ノ彼ノ和蘭百般芸術ノ善法良便ナリト言フコトヲ訳シテ、国用ニ供シタシノ業トハ異ル……吾業ハ芸術ノ事ニシテ固ヨリ道教ノコトニアラザレバ其事ノ能ク聞エテ彼ノ療術方薬ナドノ切近緊要ノ事ヲ取りテ、訳文シテ雅俗ノ通ズルヤウニシテ直チニ其用ニ施シ試ミタキナレバナリ。(蘭学梯航)

という学である。徂徠訳学が「道教」であるに対して、蘭訳学は「芸術」に関することであると言う(「芸術」とは当時、自然科学、技術学を意味した)。明らかに訳学の目的が異なると言うのである。

さらに玄沢は両訳学の相違について次のように述べる。

吾業ハ右ノ和漢訳学ノ事ヲ大略ニモ領會シテ後和蘭書籍ノ所説ヲ解釈シコレヲ旧來我通用ノ眞仮名書キナリトモ、又……漢文ニナリトモ訳シ取り我方ノ雅俗ニ通ズルヤウニスルコトナリ。如何ニモ和漢訳学ニ似タル所モアレドモ和文ヲ強ヒテ蘭文ニ改メ換クルニ及バズ。是漢説ノ如クニ西文ハ此方ニテ其ママニ取用ウベキコトナケレバナリ。……此邦ノ人漢文ノ作法達者ニテ、其文法ニモ能ク通ジ夫レヲ我国用ニ施シ其益多シトイフトハ相違アルベシ。是レハ西文ノ其ノママニ世ニ施スノ用ナケレバナリ。……蘭説ハ只其事ヲ東方達意ノ文ニ訳シ取りタキマデナリ若シ汝等コレヲ学ハバ此心得アルベキトゾカシ。(『蘭訳梯航』)

と和漢訳学の「益」と和蘭訳学の「実益」との相違を述べるのである。対象が「道教」と「芸術」と異なるということは、その訳学内容、性格の根本的相違に関わっていたのである。

では、その「益」の相違に関わる両訳学の根本的な違いは何なのか。

前節で徂徠訳学においては「日華合一」「世態人情の一致」が志向され、そのことは結局「古谷符契」に連なることを指摘した。そうすることにより、華話に高尚な「益」を見出したのである。こうした考えから、徂徠は日・華人と「性稟之常に違い候者」(『阿蘭陀人』(即阿蘭陀語)を否定したのである。玄沢はこの徂徠の考えを批判する。

某翁ノ説ニ如其荷蘭等諸國。性稟異常。富有難解語。如鳥鳴獸叫。不近人情者。ト曰レシハ絶テ彼ニ文章アルコトヲ知ラザル論ナリ。何レノ國トイフモ字アレバ文アリ。少シモ和漢トカハレルコトナシト見ユ……我中古前後未熟ノ漢学者トモ云フベキカ是レ万芸諸術古今粗ヨリ精ニ入ルハ斯クアルベキ勢ノ心トスル所ナリ。(『蘭訳梯航』)

と。この文中「某翁ノ説」と言うのは前節で引用した徂徠の『訳文筌蹄・題言十訓』の言を指す。玄沢は、言語は和漢において成り立っていると同様に、何れの国にも存在し、「凡ソ満世界人情世態全く同フスル」(『蘭訳梯航』)も

のであるから、「荷蘭等諸国」の言語を「如鳥鳴獸叫」とするのは無知もはなはだしいと言つのである。さらに、

聖経賢伝ノ余ハ必ラズ古ヲノミ尊ムベキコトカハ……只管ニ古法ニノミ拘泥シテ今世ニ美ヲ成セルモノトナラザルコトハ拙陋ノ甚シキ事トヤイフベキ。コノ拘泥スル人アルハ其性偏狭ニシテ学ノ浅劣ナルノ致ス所ト知ラルルナリ。（『蘭訳梯航』）

と述べて、聖経賢伝（道德学）以外は古を尊信し、旧に拘泥し、古今を合一するのは誤りであつて、「学業ノ進マザルノ基」であるとした。明らかに玄沢の考えには徂徠訳学の「性稟」を同じくするものは日・華人のみであり、合一し、「古今符契」しうるのも、日・華においてであるという考えを否定するものがあつた。彼には満世界の人情世態は同じであり、満世界の人の「性稟」は同じであつた。したがつて満世界の人の言語が理解できないはずはなかつた。しかし、彼は満世界（この際和蘭であるが）の世態人情を合一しなければその訳学が成り立たないとは考えなかつた。

例えば、蘭学社中において、「和蘭陀勸学警戒ノ語」である「メン、ムート、エーテン、ラム、テ、レーヘン、マール、ニート、レーヘン、ラム、テ、エーテン」と此を訳すれば、人は天地の間に生を稟け、食々を為して、生命を全ふす。然れども飲食のみする為に、生を稟くるにあらず。」という諺が流行した時「敢て彼の邦俗を欽羨するにはあらず」と言つたことでもわかる。（『蘭学階梯』文明源流叢書卷一）

つまり、玄沢は和蘭訳学に関係している文字、文章、句法といったものを道德と切り離したのである。彼にとつて、翻訳を行なうことが必ずしも自己自身の人間性を高めるなどということにはならなかつたのである。換言すれば徂徠の訳学の有した聖なる目標はなかつたのである。

偏ニ蘭学ノ正式ヲ修メントノミニテ、正シク訳シテ、早く我用ニ施シタキト云フ本意ヲ忘ルナ（『蘭訳梯航』）と彼

はくり返したが、「正式ヲ修メ」「正シク訳ス」とは、それは和蘭陀語法を正確に身につける技術上の問題であつて、この技術の正確さが正解・実理をもたらし、ひいては「実用」に連なるものであると考へたのである。蘭訳の「益」はここに生じたのである。玄沢が長崎蘭学を「全体耳聞面晤の一術のみにて、其の一道の備らざるを憂る」（『蘭学階梯』）と批判した一因もここにあつた。

徂徠訳学と和蘭学と各々の対象の相違は、両訳学の有する根本的な言語観の相違に関わつていたのであつた。また共に長崎の外国語を導入し、「益」を求めるものでありながら、本格的には全く異なつた訳学の方角を呈示したのである。とともに、西洋語（オランダ語）の訳学が実学そのものであると認識されてきたのである。また、そうした実学が新しい自己実現への価値と道を示唆することにもなつた。

## 二、幕末から明治開化期への訳学としての「実学」

幕末という時期を天保期（一八三〇）以後と考へ、その訳学を「蕃社の獄」の「蕃社」において考察したい。

「蕃社」において渡辺華山と並んで自他ともに学識を誇つたのは高野長英であつた。

彼は、獄中で自ら受けた今回の憂き目を意味付ける二つの記述を残した。

一は『和寿礼加多美』（別名、鳥の聴音）という覚え書き風なもの、いま一つは獄中生活にもやや余裕が生じた後、手に入れたであろう参考文献を基に、西洋学の日本への移入過程を振り返り今回の遭厄の自己確認をした『蕃社遭厄小記』である。

『和寿礼加多美』と『蕃社遭厄小記』とは同じく獄中記であるが、記述内容において大きく異なる。まず、記述の対象とした時代が、前者は直接に蕃社の獄の遭厄に関係する「モリソン号」風聞から始まる。後者は「西洋の初めて

我に通ずる」というポルトガル船の来航と西洋通商から始まる。西洋諸国との交流と日本文明の展開という点から言え、この書には今日風に言う「第一の開化」から叙述したという重要な意味をもっているし、それが「実学」を形成したという認識もある。

当然、明治文明開化の「実学」を考察する直接的な前提を有しているのである。「文明の盛世」という表現も出ている。）

次は、その叙述の一部分である。

其後、青木昆陽・前野蘭化等興り、訳出の業を開き、桂川月池・杉田鷗齋・宇田川椿齋の徒相繼で起り、諸書を訳述しけるにぞ、諸豪傑諸所に勃興し、此学に入り、其業を継ぐもの、多くは天文・地理の学より衆技百工の事迄も、僅計の間に訳述成れり。而して文化年中、天鑑司高橋作左衛門 台命を請て、和蘭の通辭を司天台に召下し、南蛮公海の不虞に備られ、且つ陪審といへ共、蛮学に達する者は召出され、相共に訳書被「仰付」しかば、南蛮学之によりて大に開たり。實に是昇平文明の余得の致す処といへ共、纔に数十年の間にして、斯く大に世に行はる、は氣運の然らしむる処成べし。

然れども、尊信する者多ければ、謀議する者も亦多く、且つ「煽妖」「缺舌」「布」「東土」。往々諸生笑「孔姬」。大息堯天今朽骨。天津鵲語少「人知」。など、詩を賦する者もありて、卓見論なりとて、称揚する者も有ぬるにぞ、往々和蘭を似て周の玃狁、宋の契丹と一般に見なし、後來国家の災、之に起原せんなど、唱ふる者もありければ、国家にも鎖国の御政令にて堅固自守して外を俟たず。只外寇を憚り玉ふ事故、殊に外御心を遣わさせ玉ふに寸善尺魔の理わりにて、高橋作左衛門、外国隱密方間宮林蔵と隙ありて和せず。然るに、文政年間、高橋氏己れを慎まず、自ら誇りて本邦大地図を蛮人に寄与し、且深く蛮人に交り、書状を往復しける故に、間宮「官へ」訴えて反賊と称するにぞ、官之を捕へて獄に下し、詰問し玉ひぬ。然るに、素より反逆の謀なく、忠節の功多しと

雖共、竊に蛮人に交じり、地図を与え、書翰を往復する事、大禁を犯すの罪あるによりて重刑に行はれ、之に連累して罪を得しもの、通辞其外、与に数十人なりければ、之によりて蛮学者流、一時大に畏縮し、蛮学頓に衰えぬ。

然りといえ共、蛮学は有用急務の実学にして、且つ近來大いに發明し、氣運の然らしむる所か、譬へば草木の春に逢て、枝葉を萌発する状にして、勢ひ休むべきにあらず。且つ其後瑞臯高野長英・学齋小関三英の如き、医事よりして蛮学に入り、遂に各名家となるもの、山の手に住住し、諸生を教道し、諸書を訳述し、博く諸方に交りぬる故、其勢ひ一層を倍加し、或は万国の治乱興廢を詳にせむとて〔此社に入り、或は天算数学研究せんと〕此学を尊信し、或は練兵砲術を証明せむとて此書を学び、或は本草物産を拡充しせんとて此学を好み、其他諸般の工技、其業を鍊磨するもの、各靡然として此に従事し、医事の外、此学を称揚尊奉するもの、一時雷動して甚しかりければ、喬木風多く、高明神の憎みに逼るの理にて、姓名伝達の者、害を受る事、古より多ければ、自ら慎みて心を用ゆべきに、戊戌の年、瑞臯深謀なく、直ちに国家の忠言と心得、夢物語といふ物を書き認めけるに、不幸にして一時諸方に伝播し、讒者機に乗て官に訴へければ、己亥の年、瑞臯は永く囚となり、学齋は自殺して、蛮学之によりて、遂に衰へぬこそ遺憾なれ。<sup>(5)</sup>

この部分は徳川吉宗の禁書の制限緩和以後オランダ学が江戸で興隆する事、文政年間の高橋作左衛門の下獄事件（シーボルト事件）、さらに、今回の讒言事件（蕃社の獄）を叙述したものである。傍線部分は筆者が付したものであるが、そこに「鎖国」、「文明」、「実学」という語彙の記述が見られる。

「国家にも鎖国の御政令」とあるが、いわゆる三代家光の時に完成をみるという鎖国は「鎖国」とは称されていないかつた。これが、「鎖国」という訳語になるにはオランダ翻訳学が関与しているのである。享和元年（一八〇一）志築忠雄がケエンペルの『日本志・日本見聞記事』を翻訳してからである。次に「文明」という表現である。これは中国か

ら移入された語彙であるが、西洋文明導入によってもたらされる国益を背景にした「文明」なのである。学問のモデルが東洋文明から西洋文明に転化しているのである。

「実学」であるが、すでに源了圓氏をはじめ幾人もの指摘があるように、本来中国から（朝鮮半島をも経て）移入された古い語彙である。しかし、ここで使用された意味は西洋自然科学を基礎にした実験実証の学を意味し、伝統的な意味ではない。（なお、引用した文の後には「経済の実学」といった表現もあり、政治経済の面に西洋自然科学的知識が応用されたものをも示している。）

近世における実学思想の展開を考察した桀上衛氏は特に「実学」という言語表現に注目して考察し、次のようなデッサンをしている。<sup>(6)</sup>

- 一、近世朱子学派、陽明学派、古学派を通して山鹿素行ほど熱心な論者はいない。それは「真実の学」を意味する。
- 二、時代が降るとともに実学論は一層沈滞するようだ。その中で素行は朱子学的実学に対決した最初で最後であった。

三、儒学の枠に限られない状況において実用、実証、体系的学問などは盛んになる。

四、幕末には卑俗な用法となつて見受けられる。（例、畑銀鶏『南柯の夢』）

五、福沢諭吉の実学論は現代名辞・実学の発生であるが、それと三、四との関係は不明である。

右の桀上意見に対して、すでに本論文で考察した長英『蕃社遭厄小記』の「実学」は明らかに三を受けて「実学」と名辞したものである。これはそれまでに意識されていた実用、実証の学をして自覚的に「実学」と規定した筈である。

次に、桀上意見で福沢諭吉の実学との関係は不明という点について考えてみたい。福沢諭吉の門下に藤田茂吉がいる。彼は明治文明開化期に『文明東漸史』という作品を書いている。この作品は前述した『蕃社遭厄小記』を直接継

承したものである。そこでは「実学」はいかに表現されているであろうか。

## 第八章 諸般ノ藝術ニ関セル實學ノ勢力

泰西ノ文學ハ、漸ク長崎ヲ經由シテ江戸ニ進入シ、特ニ醫業者ノ間ニ於テ、學術ノ一新世界ヲ開キタリ。此時ニ當リ江戸ニ二派ノ蘭學者アリ。一ヲ下町派ト稱シ、一ヲ山ノ手派ト云フ。……

此時都下ノ士人漸ク西學ノ實用ヲ悟リ、各其尚好ニ因リテ西學ニ入ル。或ハ練兵砲術ヲ考究センガ爲メ、或ハ本草學ヲ講ゼンガ爲メ、或ハ物産ヲ興サンガ爲メ、或ハ萬國ノ理亂興亡ヲ知ランガ爲、皆其志ス所ニ從テ、直ニ原書ヲ學ブモノアリ、或ハ譯書ニ就テ質スモノアリ。是レヨリ崑山、長英ノ徒ハ、其同臭味ノ士人ヲ以テ自ラ一社ヲ結成スルニ至レリ。紀州ノ儒官ニ遠藤勝助ト云フモノアリ。擊劔ヲ善クシ兵法ニ通ズ。

常ニ時事ヲ慷慨シ、昇平ノ餘、武ヲ講ズルモノハ專ラ浮華虚飾ニ走り、文ヲ學ブモノハ徒ラニ詩文ノ末技ヲ攻メ、皆經世ノ實用ニ當ラザルヲ歎ジ、崑山、長英等ノ實學ヲ講修シテ大ニ世弊ヲ矯正スルノ志アルヲ知り、常ニ相往來シテ經濟ノ道ヲ講ズ。是ニ於テ諸藩ノ名士往々其社中ニ入り、盛ニ西學ヲ講ズルニ至レリ。時方ニ天保ノ凶荒ニ際シ、都鄙ノ惨況名状ス可ラス。崑山、長英等相謀リテ、救荒ノ諸書ヲ著譯シテ似テ世ニ公ニセリ。長英ガ著述セル早蕎麥馬鈴薯ノ培養法、最モ時用ニ切ニシテ大ニ世益ヲ興セリ。崑山亦タ救荒ノ策ヲ講ジ、之ヲ其藩内ニ施シテ頗ル効績ヲ奏セリ。當時諸藩ノ封内、凶荒ノ爲メニ往々不穩ノ状アリテ、藩主其治御ニ苦シム者多シ。各藩士ノ崑山、長英等ヲ識ル者藩主ニ勸メ、施政ノ要務ニ付キ。問題ヲ掲ゲテ崑山、長英等ノ社中ニ諮詢セシム。是ヨリ先キ崑山、長英ノ徒同志者ヲ糾合シ、相謀テ一ノ會議所ヲ設ケ、名ケテ尚齒會ト云フ。蓋シ又智識交換ノ目途ニ出デタルモノニシテ、都下知名ノ實學者ヲ集合シ、當世ノ要務ヲ講論シテ其可否ヲ決スルノ協會ナリ。諸候ノ策問中、其議題ノ重要ニシテ、一二人ノ見識ヲ似テ判断スベカラザルモノアレバ、則此尚齒會ノ議題トナシ、衆議ニ附シテ之ヲ討究シ。其議ヲ精覈シテ似テ問者ニ對フ。衆皆其懇到ナルニ感ジ、且其經世ニ補益アルニ服シ、



政務ヲ問フモノ益々多く、此徒ヲ指シテ經濟實學ノ大家ト稱スルニ至レリ。於是乎崑山、長英等ハ草莽ニ在リテ  
隱然國家ノ政務ニ参与スルニ勢力ヲ有シ、人ノ智識ヲ開發シテ世益ヲ補導スル務ニ任ゼリ。偉ナリト云フ可シ。

第九章 蘭學ヨリ發生セル新智識、政治ニ波及セル新思想<sup>(7)</sup>

明治十七年九月の自序をもつ『文明東漸史』は執筆の材料を集め出して以来「五、六年ヲ費ヤ」して完成したとい  
う。「引用書目」二十六冊が挙げられていて、必ずしも『蕃社遭厄小記』そのままの記述ではなく、共通記述と相違記  
述がある。

しかし、全体の十九章の中で引用した蕃社の獄に相当する部分は『東漸史』（以下略）を下敷きにしてある。

ここでは、『東漸史』が自覚した「実学」をさらに「諸般ノ芸術ニ関セル実学ノ勢力」と拡大化し、その「実学」  
が「政治ニ波及セル新思想」となっていく事を明確化している。ここに「尚齒会」が「都下実学者ノ集合」となり  
「政談会」と自覚化されているのである。

以上のように、明治の「実学」は直接に天保期の「実学」に連続しているのであった。

ところで、「実学」という語彙を成り立たせた主体者の意識はどこにあったであろうか。高野長英は前掲文で「有  
用急務の実学」が「国家（      ）の忠言」であると述べ、その志が受け入れられなかった「慷慨の士」と自己確認をした。  
この点「東漸史」はいかに受け継いでおろうか。「世運ニ先チ習慣ニ抗シ……新主義ヲ執（ル）者」を「英雄豪傑」とも  
呼び「傑士」とも称している。第十八章は「護国の新策」となっているが、そこでは「天保十一年（阿片戦争）……始  
メテ外国ニ対スル本邦ノ形勢ニ注目スルノ志ヲ生ジ……「我国」ノ二字ハ喚起セラレテ……憂国ノ情トナレリ」と記し  
愛国者という主体者の意識を確認している。長英にあった「国への忠言」が拡大強化されてきたのである。

つまりここでは翻訳学たる「実学」を行うことが国家有用の主義とされたのである。

福沢諭吉の『学問のすすめ』と並び称せられた中村敬宇の『西国立志編』は「実学」について次のように記述した。

With his usual weight of words Bacon observes, that 'Studies teach not their own use; but there is a wisdom without them, and above them, won by observation'; a remark that holds true of actual life, as well as of the cultivation of the intellect itself. For all experience serves to illustrate and enforce the lesson, that a man perfects himself by work more than by reading; that it is life rather than literature, action rather than study, and character rather than biography, which tend perpetually to renovate mankind.

倍根曰ク尋常書冊上ノ学問ハ人ヲシテコレヲ真実ノ用ニ供セシムルコト能ハス又学ハサレトモ才智アル人アリ然レトモ真実有用ノ学ハ独「ヲブセルヴエーシヨシ」〔実事実物ニ就テ熟観審察スル〕ニヨリテ贏得セラル、コナリ」コノ説 ※「人生実学ノ要領」ヲ握ルノミナラス又心靈ヲ修養スル道モコレニ外ナルコトナシ故ニ断シテ曰ク人ノ身ハソノ身ヲ成就スルハ作勞ヨリ得ルコト読書ヨリ多ク閱歴ヨリ得ルコト芸文ヨリ多ク行事ヨリ得ルコト学習ヨリ多ク人品ヲ観シヨリ得ルコト言行録ヨリ多クナリ（※初稿本「人生実学ノ要領」<sup>(8)</sup>）

ここでは、「真実有用ノ学」は「オブセルヴエーション（実事実物ニ就テ熟観審察スル）ニヨリテ」獲得されるものとした。そうしてその「実学」を「人生実学ノ要領」という新しい倫理学の典型としたのである。中村においてはこうした実学が英学という翻訳学の産物として受け止められていたのである。「実学」は Science（科学）の訳語そのものではない。<sup>(9)</sup>

### 三、開化期の実学の転換と終焉

明治十年代から二十年代にかけて、「思想（知識）界第二の革命」を提唱したのは徳富蘇峰であった。『第十九世紀

日本ノ青年及其教育』(明治十八年六月)は大江義塾(横井実学党の流れ)での講演であった。(これは後に『新日本之青年』として出版される。)

もう一つ蘇峰の出世作となったのが『将来之日本』(明治十九年十月)である。

蘇峰自ら「将来之日本は社会に就いて觀察を下し、(新日本之青年)は一個人に於いて觀察を下す」と言っているように平民的な社会に自己実現を図る一個人はいかなる資格をもつべきかを論じたものである。実学という学問への思索という点から言えば、『新日本之青年』が問題になる。

全体が八回分の講演筆記である。「社会流行の先登者」たる「青年」の教養を論じるのだが、先ず総論的部分で「若し生活を做さんと欲せば願わくは泰西の自活的の人となれ」、「泰西の自活社会」を望むなら「泰西の道德社会」に入らんとせば、「精神の文明を望め」とした。(ここでは物質的文明を否定してはいるのではない。より高い真の物質的文明を望むならば……という意味である。)先述した中村敬宇の自助論の訳述にも泰西の精神文明の紹介はあった。しかし、それは個人の自立が優先し、物質的形而下的な導入に急であつた。ここに、その反省と批判が生じてきたのである。

総論的部分に次ぐ、「維新前後学問及び教育の変遷上、下」以下は、この反省が反動を呼び、いきおい偏知的になつた傾向を廃して、復古的、折衷的にもなろうとする現在において、いかに従来の「洋学」から脱却して「泰西精神文明」を体得していくかが論じられていく。(そのためには、官立の学校が「泰西的の学識技能」を養成するのに対して「泰西的の氣象精神ある人物」を養成する「私立学校」の設立が急務であろうとも述べた。)

ところで、不思議な事に「実学」という表現が出てこない。論旨上、当然新しい「実学」が求められてしかるべきなのであるが、見当たらぬ。

これは単なる偶然ではなく、意識的に「実学」を避けての事と考えられる。

開化期的な洋学・翻訳型実学の変革が志向されていたのであろう。やがて、そうした洋学・翻訳型実学の時代は終わろうとする。

維新・開化期の「実学」の主唱者福沢諭吉は明治三十四年（一九〇一）死去する。丁度日本における産業革命の最中であり、移入科学技術も自立化の時期でもあった。

次に掲げる資料は三宅雪嶺の『明治思想小史』の一文である。

## 第十六章 和学漢学洋学

主義を立つるは信ずる所あつての事であるが、信ずるに程度がある。一生を委ねやうとするのがあり、単に是認するのがあり、多分宜さ、うとするのがあり、色々ある、普通に知識と称するは種々の程度のを混合し、可もなし不可もなしといふ部分が多い。学問として修むる所は知識の分量が多いにしても、只記憶して居る丈なのが大部分である。……

維新後に和漢洋の旗幟頗る鮮明になり、青年は己れの好む所、家の事情に依り、其の何れかを選んだ。徳川時代は大体に於て学問即ち漢学、漢学即ち学問であつたが、本居平田等を経て和学国学皇学等の名に於て略之に拮抗し、維新の当時殆ど両立の姿であつた。漢学には和学よりも人物の多かつたため、漢学関係者が比較的多く政治に与り權威を振つたが、王政復古の名に伴ひ、和学は皇祖皇家の国家に欠くべからずと認められ、多少之を修めねばならぬ事になつた。併し和学で實際何を為すべきか分らぬ、神道を興し廃仏毀釈を事としたが、引續いて見るべき成績を挙げるがむづかし。目的を立て、も手段がない、あつても之を遂げる人がない。随つて絶えず皇室と密接の関係あるやに考へられつゝ、世間に特別の活動を演ぜず、神道は神官の取扱ふに任せ、是れ以外には国文学として諸学校に古代の文学を教ふるが主になつた。……

所で儒者が重んずる知識は治国平天下の術である、格物致知といひ、自らも不才不能であつても、学問の目的

を問はれ、ば、修身齊家でなければ、治国平天下と答へるのに極つて居る。治国平天下の為に、周以来唐宋明の法律制度を参考する必要があるので、副島が早く外務卿となつたのは、漢訳万国公法に通じて居つた所もあるが、左伝で国際關係を承知して居つた所もある。治国平天下の点に於て漢学より知識を得ること少くなかつたのであるが、欧米と交通し欧米の知識を得るからは法律制度の事も、同時代の国の方が実際に適切である、唐宋を参考にすることは如何にも廻り遠い。只政治は術であつて学でなく才幹があれば学ばずして事に当り得るが故に漢学ばかりで育つても相應に任に堪へたが、法律制度となれば、欧米に整つたのがある、況して學術技芸となつては猶更である、漢字の媒介に拠りて得る所よりも、洋字の媒介に拠りて得る所が遙に多い。儒教の目的は治国平天下であつて、此の目的を達し得さへすれば宜い。技術の末に至つては、何処にても、誰からでも、学ぶべきであると云ふのである。聖堂に牛耳を執つた古賀の三代目なる茶溪が洋学校を監督し、後に帝国大学となるべきものを創めたのも、漢学と洋学との連絡を認めたのである。

和文学と漢文学を除けば他は悉く洋学の範圍に入つたやうであるが、洋学とは西洋の語を学び、語を借りて知識を得ることである、既に知識を得れば語は如何様でも宜い、知識に国境はない、日本は国を鎖して他国の知識に接しませんが、之を取り入れてからは、水の低きに就くが如く、次第に平均して来た、洋語を用ひなくとも知識を得ることが出来、知識を拡めることが出来る。それで洋語を学ぶは外国語学校のこと、し、普通の学校では知識を得るを専らにし、洋学の名も無用に帰し、何時しか消滅して了つた。今は和漢洋といへば、如何にも古めかしく聞える。<sup>(10)</sup>

雪嶺が明治の四十五年間を振り返つた時、勿論そこには彼自身の思想的な態度が反映している事は言うまでもない。ここでは思想史叙述上の興味から意味付けてみたい。

茂吉は『文明東漸史』で明治自由民権運動の根底に蕃社の獄を置き、西洋のテクノロジー導入過程に「実学」が自

覚されてきた事を主張した。蘇峯は知識界第二の維新革命を求め新しい学問を提唱した。雪嶺は明治時代の思想史を振り返り全体の把握を試みた。(なお、雪嶺に先立って高山樗牛の「明治思想の変遷」といった作品があるが、これは後に触れたい。)

さて、雪嶺の指摘で注目されるのは、冒頭の「主義」を別にすると、次の三点である。

一、維新以後に和学、漢学、洋学三学の旗幟が鮮明になった事。

和学(国学)は神道と国文学の一部になった。儒教は本来の治国平天下・政治の学であるが、この政治的に欧米の法律制度の学を技術として導入した点で漢学と洋学は連携した。この連携は幕府の洋学校(蕃書調所)以来東京帝国大学への流れとなった。

二、明治に入って儒者の名は教育者に置き換わるが、この点では和学(国学)者と同じ方向を辿る事。

三、では洋学はいかなる運命を辿るのか。「洋学とは西洋の語を学び、知識(技術)を得る」手段である。社会において一通り知識(技術)を得て「平均(化)」すれば実学性は薄れる。洋学とは「外国語学校のこと」という状況になって「今は和漢洋と言えば古めかしい」。こうして、幕末維新開化の「実学」はその時代の使命を終わらせた指摘した。

さて、雪嶺はこの章の冒頭に「主義」という事について明治を振り返っている。

「主義」という語が中国から入って来た時は「道義をもとにする」という意味であった。これが英語の Principle の訳語となって「主として守る思想上の立場」を意味するのは明治開化期である。したがって、「主義」という語彙は西洋からの思想的影響を受ける時に重要な思想分析用語となっていくのである。雪嶺の『明治思想小史』を出す十数年前、高山樗牛は「明治思想の変遷 明治三十年史総論」という作品を叙述している。そこでは明治の「国民思想」の変遷が四期に分けられ、それぞれを日本思想と外国思想との交渉関係から論じられている。注意すべき事は一期の日

本思想が「神道、儒教（漢学）、仏教」三学であるのに対して外国思想を「功利主義、自由主義、国家主義、博愛（基督教）主義」としている点である。「主義」とはここでは欧米の種々な思想傾向を元に主張する事を意味していた。樗牛は周知の通り彼の「主義」として「日本主義」を標榜したのである。彼が明治三十年を振り返った時以後、雪嶺の前記作品に至るまでに「主義」としては「新問題社会主義」と「無政府主義」が加わり登場している。（興味ある事として、雪嶺は「主張」という意味であろうが「自暴自棄」とか「進化論」、更に「女性論」などを新しい問題として注目しているのであるが「実学主義」とは出てこない。）

当初、「伝統的な「道」に対して外来の「主義」が接触し影響し合つて種々な思想傾向を生んで来たのであるが、この主義は深く固定化するよりは新しい多岐多様な主義主張に転換する浅さも示していった。

福沢諭吉の後を受けて、明治、大正の「実学主義（大衆の生活の役にたつ学問を進める思想）」を代表したのは新渡戸稲造<sup>(11)</sup>であると言われる。

「大衆」と言われるが彼が『実業之日本』（社長・増田義二）の編集顧問として、盛んに啓蒙していったのは若い青年層（中学校へ進学出来ない層）への自立を説いた、いわゆる修養書の流行に応じたものと言われる。

新渡戸の「実学主義」の一例として、困難な状況に出会つてそれを乗り越えていくポイントを「コ、ダナ」という自覚に求めた指摘がある。<sup>(12)</sup>

新渡戸稲造によって自ら学術用語化されたという主張を引用してみる。

「コ、ダナ」といふ観念

僕が札幌に居た時、学生と共に、「コ、ダナ」といふ観念を持つことを努めようと相談し、終には学生間に「コ、ダナ」といふ文字が、一の術語となつて仕舞つたことがある。六ヶしい心理学上とか、倫理学上とかから論ずれば、善悪の区別は之を明にするのが困難である。然し日常の事物に就ては、善悪の判断に迷ふ様なことは

極めて少い。人の物を盗る、人の蔭口をするのは悪である。人の為になることをする、人に恵をするは善であるといふ位のこととは、何人にも又何時にても判断がつく。平重盛は孝子とならんと欲すれば即ち不忠の臣となり、忠臣たらんと欲すれば則ち不孝の子となり、進退維れ谷まつて苦しんだといふ。併し斯くの如きことは、彼の日常の生活に屢々あつたことであるまい。生涯に一度か二度あつたのみであらう。また何人にも、斯かる問題が常に起るとも思はれぬ。人間日常の事柄は、大抵直に白黒の判断がつく。判断がついたら、直ちに其善意善行を實にすることを勉めたい。善事を行はんとするときに、あゝ、平生期してゐるのは「こゝ、だな」と力を入れて行ふ。懶惰に流れやうとしたら、平生自分が戒めてゐるのは「こゝ、だな」と省みて、勉強心に立かべる様にする。如何に些細のことも宜い、平生発心したことに接したとき、「こゝ、だな」といふ觀念を持ちさへすれば、発心は継続され、目的に達し得ることと信ずる。

この文中で繰り返される言葉は「こゝ、だな」を除けば「日常」、「平生」という語である。つまり、日常の生活において常に自己自身を励ます心的態度である。それを經驗的に感得していくタイミングが「こゝ、だな」なのである。

これが新渡戸の「実学主義」とされるものであつた。(これは「実業人教育主義」であらう。)

明治開化期における中村正直の「人生実学の要領」は知識人の翻訳学的・概念的な段階としての自立志向であつてそれが、明治の「立身出世」につながつていったが、ここでは日常の普通人の自己実現への心的態度の段階に転換してきたと言えよう。

新渡戸稲造は昭和八年十月にカナダで客死する。

日本が日中全面戦争に突入する直前であつた。やがて太平洋戦争へと拡大していくが、この時期に「生活」・「生命」と「科学」の問題は改めて問われて、戦後の「実学」の問題の前提を形成する事になる。



註

- (1) 副題に「福沢諭吉の哲学研究序説」とある。『東洋文化研究 三』昭和二十一年。
- (2) 村上雅孝氏「国語学から見た『訓釈示蒙』と『訳文筌蹄』」『語彙・語法の新研究』明治書院 平成十二年。湯沢質幸氏「近世儒学における唐音」『第八集国語史の新研究』明治書院 平成十二年。
- (3) 『洋学史研究序説』岩波書店。『体系日本史叢書 科学史』山川出版社 第六章。
- (4) 「蘭語学書とその訳読法」『国語と国文学』昭和三十四年。
- (5) 引用書は佐藤昌介校訂『日本思想体系55』所収本 岩波書店。
- (6) 「日本近世実学思想史と海保青陵」『実学史研究Ⅰ』思文閣出版。
- (7) 引用書は松島榮一校訂『明治文学全集77』所収本 筑摩書房。
- (8) 藤原遯論文「中村正直『西国立志編』訳述にみる「実学」思想」『実学史研究Ⅰ』思文閣出版引用。なお、「人生実学ノ要領」については源了圓著『実学思想の系譜』講談社・学術文庫でも引用し考察されている。
- (9) 「科学」という語彙については拙論『実学史研究Ⅶ』所収 思文閣出版 平成十三年が予定されている。
- (10) 引用書は本山幸彦編『近代日本思想体系5』所収本 筑摩書房。
- (11) 矢野収・鶴見俊輔編『思想の科学事典』勁草書房 昭和四十四年。六八五頁
- (12) 同右。
- (13) 『新渡戸稲造全集第七卷』教文館 所収「修養」。

参考文献

- 『日本国語大辞典』小学館 昭和四十九年。
- 惣郷正明・飛田良文編『明治のことは辞典』東京堂出版 昭和六十一年。
- 藤原遯著『日本における庶民的自立論の形成と展開』ぺりかん社 昭和六十二年。